

VU Research Portal

Dat wat rest ... Over sacralisering en de ongerijmdheden van het bestaan

van de Port, M.P.J.

2010

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

van de Port, M. P. J. (2010). *Dat wat rest ... Over sacralisering en de ongerijmdheden van het bestaan*. Vrije Universiteit.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Dat wat rest.

Over sacralisering en de ongerijmdheden van het bestaan

prof.dr. M.P.J. van de Port

*Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar
Populaire Religiositeit aan de faculteit der Sociale Wetenschappen van
de Vrije Universiteit Amsterdam op 26 maart 2010.*



Dat wat rest ...

Over sacralisering en de ongerijmdheden van het bestaanⁱ

Mijn veldwerkaantekeningen van 4 februari 2008 zijn kort. 'Vasthouden aan de gedachte', staat er, dik onderstreept,

dat *dit* is waar het over gaat. Deze knetterende energie, deze extase van duizenden half ontklede lichamen, dichtopeengepakt op de Avenida Oceânica, dansend op het ritme van Daniela, badend in het zweet, hun armen uitstrekkend naar de godin van de Axé die daar hoog boven op de geluidswagen is verschenen, reikend, reikend, springend, springend, zingend uit volle borst in een massief unisono: Zum-zum-zum-zumbaba. Zumbaba. Zumbaba. Dit is waar het over gaat. Meer valt er eigenlijk niet te zeggen.

Neemt u van mij aan: het Bahiaanse carnaval is niet bepaald de tijd om nauwgezette veldwerkaantekeningen te maken. Maar ik kan mij nog helder voor de geest halen hoe ik thuis was gekomen en, met het feestgedruis nog op de achtergrond, de aandrang had gevoeld om deze paar zinnen op te schrijven.

Het zal zo'n drie uur 's nachts zijn geweest. Locatie: mijn piepkleine, nauwelijks gemeubileerde appartement in Salvador dat ik (om die reden wellicht) *o convento* was gaan noemen, het klooster. Ongetwijfeld was ik behoorlijk aangeschoten. Maar ook weer niet zó dronken dat ik het erbij liet zitten. Ik *moest* en zou deze aantekening maken. Een nachtelijk bevel trouw te blijven aan een ervaring. Een dienstopdracht aan mijn nuchtere 'ik'. De 'ik' die de volgende dag weer achter zijn bureau zou zitten: schrijvend, lezend, theoretiserend, één en al hoofd, en niet langer vervuld van de betovering die ik op de nachtelijke Avenida Oceânica had ondergaan. De 'ik' die niet meer genegen zou zijn om dat moment in zijn alleszeggende totaliteit te accepteren. De 'ik' die het moment dat had laten zien 'waar het over gaat' grinnikend en hoofdschuddend zou afdoen als een dronkeman's visioen.

Inleiding

Die nachtelijke aantekening van 4 februari 2008 roept een aantal vragen op die ik hier vanmiddag wil bespreken omdat ze me in staat stellen enkele van de meer interessante uitdagingen in het studieveld van de populaire religiositeit te schetsen.

De eerste vraag betreft uiteraard dat extatische moment op de Avenida Oceânica. Wat was daar tot uitdrukking gekomen? Als ik inderdaad vasthoud aan de gedachte dat ik daar in die mensenmassa volledig had begrepen 'waar het over gaat', waar verwees dat 'het' dan naar? Was het de Candomblé, de Afro-Braziliaanse bezetenheidscultus die ik in Bahia bestudeerde?ⁱⁱ Was het dat barokke Bahia, dat steeds maar weer momenten produceert om zichzelf te verliezen in gelukzalige extase? Of was het zoiets als 'het leven zelf'? Mijn Ego dat voor een moment de wereld omvatte? Dát wat andere mensen God zouden noemen?

Het vreemde is dat ik met geen mogelijkheid zou kunnen zeggen over welke van deze opties ik het had in mijn notitie. Toen niet en nu niet. Er is enkel *deze* vaststelling: het kan blijkbaar gebeuren dat je op de een of andere Avenida Oceânica antwoorden krijgt toegeworpen – echte antwoorden, bevredigende antwoorden, afdoende antwoorden – die je niet kunt verwoorden, al zeggen ze het helemaal. Alomvattende antwoorden die zich enkel laten kennen in het hier en nu van de ervaring, en die iedere verdere abstrahering weigeren toe te laten.

We zouden hier natuurlijk kunnen spreken van een mystieke ervaring, en op zich zou daar ook niets op tegen zijn. De studie van populaire religiositeit – zo zal ik verderop duidelijk

maken -- wil juist onderzoeken welke onvermoede raakvlakken bestaan tussen het verlies van het Zelf in een kolkende massa carnavalsvierders en het verlies van het Zelf in de wervelende dans van de derwisjen; tussen de extase van de 16^e eeuwse Spaanse non Teresa van Avila en het comazuipen in een boerenkeet in West-Friesland; tussen de zelfkastijding van flagellanten en de automutilatie van tienermeisjes die zichzelf met scheermesjes bewerken; tussen het zumzumzumbaba op de Avenida en het spreken in tongen in een pinksterkerk. Zoals William James (1902) en vele anderen hebben beweerd, is de mysticus er steeds weer op uit om het begrip der dingen dat de taal en de rede mogelijk maakt schaakmat te zetten. Hij zet zijn zinnen op losse schroeven om aldus een ander, meer alomvattend begrip van de wereld mogelijk te maken.ⁱⁱⁱ En 'dat buiten zinnen raken' is precies wat we in al deze gevallen zien gebeuren.

Het probleem is echter dat je met de introductie van het begrip 'mystiek' een aparte categorie in het leven roept, een afgebakend studieveld. En dat heeft dan weer tot gevolg dat slechts enkelingen -- de specialisten die de mystiek bestuderen -- zich tot deze lichamelijke, non-discursieve vorm van kennisvergaring hoeven te verhouden. "Oh, je bent geïnteresseerd in de mystiek! Dan is dit je boekenkast, dan zijn dat je belangrijkste referenties. Veel succes er mee!" Dat is nou precies de academische arbeidsverdeling -- of zo u wilt, de 'hokjesgeest' -- waar ik mij tegen wil keren.

Dat brengt me dan direct naar de tweede vraag die door dat nachtelijke dienstbevel aan mijn nuchtere ik wordt opgeroepen. Waarom die zorg dat mijn 'openbaring' op de Avenida Oceânica de dageraad niet zou halen? Welk inzicht over de conventies van de academische kennisproductie was daar om drie uur 's nachts komen opborrelen? Wat probeerde ik mijzelf te vertellen over de onuitsprokene regels die wij hier hanteren om te onderscheiden wat wel en wat niet van belang is in onze pogingen sociaal-culturele werelden te duiden?

De ferme, dwingende toon die ik aansla in de notitie doet vermoeden dat ik het gevoel had dat het inzicht opgedaan op de Avenida Oceânica geen plaats zou vinden in mijn schrijfsels; dat die alleszeggende gewaarwording in mijn woorden gedooft zou worden. Blijkbaar had ik het gevoel dat het gewicht van dit soort momenten zelden recht wordt gedaan in de academische tekst. En ik meen, óók nu ik hier in volle nuchterheid voor u sta, dat die intuïtie terecht was. Voor onbenoembare inzichten -- hoe alleszeggend ook -- is er in de wetenschappelijke tekst geen plaats. Mysteries, zo vertellen wij elkaar hier aan de universiteit, zijn er om opgelost te worden. Niet om als een hogere waarheid te omarmen. Sinds de 16^e eeuw, zo heeft Michel de Certeau in een prachtig opstel betoogt, is de mystiek steeds meer als een aparte kennisvorm geïsoleerd én gemarginaliseerd, en hebben de universiteiten hun taalspelen voor de ontregelende inzichten van de mystici gesloten. Door vast te houden aan die grenspolitiek kunnen wetenschappers ongehinderd de wereld bestuderen binnen de zelfbenoemde horizon van hun disciplines. Vragen over de toereikendheid van die horizon zijn immers bij een andere specialist neergelegd: de mysticus (De Certeau 1992:13).

De vraag die ik in mijn oratie wil voorleggen is de volgende: wat zijn de kennis theoretische implicaties van deze universitaire grenspolitiek? En vooral: kan het studieveld van de populaire religiositeit zich deze grenspolitiek eigenlijk wel permitteren?

U voelt hem waarschijnlijk al aankomen, ik zal die laatste vraag ontkennend beantwoorden. Met de titel van mijn oratie -- 'Dat wat rest ...' -- heb ik willen aangeven dat we er goed aan doen aan ons onderzoek een plaats in te ruimen voor het onuitdrukbare, het buiten-zinnige, het ongepaste, het Geheel Andere, de werkelijkheidsdimensies waar de mystici naar reikten. *Niet* om dat onuitdrukbare vervolgens weer in onze taalspelen in te lijven en daarmee onschadelijk te maken, maar om het zijn ontregelende werk in onze teksten te laten doen en onze lezers voortdurend te herinneren aan het tekort van onze verhalen, van *ieder* verhaal. Want als dat nachtelijke dienstbevel *ergens* over ging, dan was het wel het gegeven dat er een onoplosbare spanning bestaat tussen de werkelijkheid die in onze verhalen gestalte krijgt en de werkelijkheid zoals die zich aan ons voltrekt. De ervaring op de Avenida Oceânica en het verhaal over die ervaring zijn nooit hetzelfde. Verhalen maken is de werkelijkheid geweld aan doen.

Ik zeg hier niets nieuws of wereldschokkends. Maar met name binnen de sociale wetenschappen worden de kennis theoretische implicaties van het gegeven dat niet alles denkbaar en zegbaar is onvoldoende gewogen. En als we volhouden dat het er hier in de

Academie om gaat te komen tot 'waar-achtige' representaties van de empirische werkelijkheid (Williams 2002) dan moeten we dat gegeven niet wegmoffelen, dan zullen we het moeten laten zien, of zoals ik verderop zal beweren: dan moeten we dat gegeven laten *gebeuren* in het gemoed van onze lezers.

In het denken van een aantal filosofen en cultuurwetenschappers die zich geïnspireerd weten door het werk van Jacques Lacan staat het besef centraal dat er geen sluitende verhalen over onszelf en de wereld voorhanden zijn. Slavoj Žižek (1989, 1997, 1999), Yannis Stavrakakis (1999) en meer recentelijk Terry Eagleton (2009) hameren er voortdurend op dat er geen *perfect match* mogelijk is tussen de publieke uitdrukkingsvormen waarvan we ons bedienen – de taal, en andere betekenisgevende symbolsystemen – en onze subjectieve gewaarwordingen. Dit tekort van ieder verhaal noemen zij, in navolging van Lacan, *the Real*:

the point at which our sign-making trails off into incoherence and our meanings begin to unravel at the edges ... the gaping void at the core of our symbolic schemata (...) which in preventing them from ever being quite at one with themselves is the ruin of all totality and the sabotaging of all sense-making' (Eagleton 2009:144).

Zo onbenoembaar en onbevattelijk als de Dood zelf, doet *the Real* van zich spreken in traumatische gebeurtenissen als een alles verwoestende aardbeving, de dood van een geliefde, of de kanker die zich in een lichaam manifesteert, gebeurtenissen die onze realiteitsconstructies als even zo vele 'verhalen' ontmaskeren. Maar *the Real* is ook de liefde-op-het-eerste-gezicht, de *crush*, zoals de Amerikanen het veelzeggend noemen; of het wonder, het onmogelijke dat zich als mogelijkheid manifesteert. Ook in die gevallen worden mensen zich bewust van het gegeven dat zij zichzelf in verhalen hadden gehuisvest die de werkelijkheid niet dekken.

Met *the Real* introduceren deze denkers in wezen een mysterie in onze academische taalspelen, en we zouden kunnen zeggen dat de mystiek daarmee alsnog de muren van de universiteit is binnengedrongen.

Ik ben er van overtuigd dat het denken van deze Lacanianen – zoals ik ze ben gaan noemen -- een stap vooruit kan betekenen in het religie onderzoek, en ik hoop u daarvan, in de loop van mijn rede, te overtuigen. Die rede zal langs de volgende lijnen verlopen. Ik zal (1.) eerst het principe van de 'verhaling van de werkelijkheid' in meer detail uiteenzetten, om (2.) vervolgens te betogen dat de verhalen die we hier in de academie in elkaar zetten niet méér zijn dan een voorbeeld van dit principe, en op grond van dat gegeven hun claim een 'geprivilegieerde' vorm van kennis te zijn zullen moeten opgeven. In het tweede deel van mijn oratie zal ik (3.) het studieveld van de populaire religiositeit schetsen en (4.) aangeven hoe aandacht voor 'dat wat rest' tot een beter begrip kan leiden van de pogingen die mensen in het werk stellen om hun geloofsvoorstellingen te sacraliseren. (5.) In mijn conclusie zal ik mijn leeropdracht formuleren, en betogen dat het streven de sprekiingskracht van het buiten-zinnige de plaats te geven die het toekomst vraagt om een herweging van de epistemologische grondslagen van het sociaal wetenschappelijk religieonderzoek.

De 'verhaalde werkelijkheid'

Met het begrip 'de verhaalde werkelijkheid' grijp ik terug op een term die ik in mijn werk over de oorlog in het voormalige Joegoslavië introduceerde (van de Port 1995; 1999b). Laat mij proberen dit begrip in simpele bewoordingen uit te leggen. Het is des mensen om de wereld, en de ervaringen die wij daar in opdoen, onder te brengen in betekenisgevende verhalen. Verhalen over wie wij zijn, wie de onzen zijn, en wie de anderen zijn. Verhalen over ons verleden en onze toekomst, over goed en kwaad, over de redenen waarom we onze dochter Annie hebben genoemd, of juist Philomena. Verhalen over wat mannelijk is en wat vrouwelijk, eetbaar en oneetbaar, privé en publiek, eervol en schaamteloos, heilig en profaan, wetenschappelijk en onwetenschappelijk. Met die verhalen bieden we onszelf houvast, een richtsnoer voor handelen, een gevoel voor wat we van het leven mogen verwachten, een notie van wie of wat we zijn.

Zygmunt Bauman verbaasde zich over de inwisselbaarheid van die verhalen in het huidige, postmoderne tijdsgewricht (1997), maar ik ben misschien wel meer getroffen door de enorme investeringen die mensen doen om hun verhalen over zichzelf en de wereld overeind te houden. Liever blind zijn voor de incestueuze neigingen van je man dan je beeld over hem herzien; liever je zus overhoop steken dan de schande van haar amoureuze escapades te moeten dragen; liever dood dan dement; liever nee tegen minaretten dan aanvaarden dat je verhaal over het Hollandse Huis door de werkelijkheid is ingehaald. En ga zo maar door. We hebben er veel – zo niet alles – voor over om een verhaal overeind te houden. Om vervolgens tegen te komen dat de werkelijkheid zich niet voegt naar die verhalen, zich niet *laet* voegen.

In mijn eigen biografie kan ik ze zo aanwijzen, de momenten dat het verhaal het moest afleggen tegen de werkelijkheid: mijn ouders gingen uit elkaar; ik bleek op mannen te vallen, niet op vrouwen; die immer joviale Joegoslaven die mij rustig zouden gaan vertellen hoe het beschavingsproject op de Balkan was verlopen begonnen elkaar over hoop te schieten; en mijn vader wist te overtuigen toen hij zei: ik ben liever dood dan dement. Allemaal momenten waarop ik, zoals ik dat ooit noemde, 'uit mijn verhaal werd gejaagd'. Ik wil maar gezegd hebben: dit spanningsveld tussen de werkelijkheid zoals we die begrepen hadden op grond van onze verhalen, en de werkelijkheid zoals die zich aan ons voltrekt heeft al lang mijn belangstelling. Sterker nog, de vasthoudendheid en onverminderde nieuwsgierigheid waarmee ik mijzelf als antropoloog steeds weer zie terugkeren naar dit ene thema onderstreept maar weer eens hoezeer biografieën en bibliografieën in wetenschappelijke carrières met elkaar zijn verknoot.

In het vak 'classificaties' van Anton Blok kreeg ik voor het eerst inzichten aangereikt die de notie van die al maar opdringende werkelijkheid in een kader plaatsten (en ik stel vast: dat was tevens het moment dat ik 'viel' voor de antropologie). Ik maakte kennis met het denken van antropologen als Mary Douglas over 'vuil en heiligheid' (2002); Edmund Leach over 'anomalieën' die de taxonomische orde verstoorden (1976); Barbara Babcock over symbolische omkeringen (1975, 1978); Victor Turner over de *rite-de-passage* en de notie van liminaliteit (1988); en Anton's eigen werk over infame beroepen (1981). In al die studies werd er op gewezen dat de categorieën en structuren die ons in staat stellen betekenisvolle werelden te creëren de werkelijkheid geweld aan doen, en daarmee een 'rest' produceren. Waar orde is, is vuil; een surplus van ongerijmdheden -- hermafrodieten, albino's, homoseksuelen, zigeuners -- die het harmonieuze beeld van de wereld verstoren. Die verschijnselen worden apart gezet, omheind met zware taboes, omdat ze de gevestigde orde in twijfel trekken; of beter gezegd, de natuurlijke vanzelfsprekendheid van die orde ter discussie stellen. Maar steeds werd ook weer vastgesteld dat diezelfde ongerijmdheden in duidelijke, ritueel afgebakende momenten een hoofdrol kregen toebedeeld. Hun ongerijmdheid met de bestaande orde maakte het immers mogelijk te bedenken dat er andere mogelijke ordeningen zijn. Onze fascinatie met travestieten of de-vrouw-met-de-baard is gelegen in, zoals Barbara Babcock het zo mooi zei: '[their capacity] to throw doubt on the finality of fact' (Babcock 1975:154).

Via mijn promotor, Bonno Thoden van Velzen, leerde ik een andere dimensie kennen van '...dat wat rest'. Bonno stond kritisch tegenover die al te heldere wereld van het structuralistische denken, waar alles – zelfs 'de rest' – een duidelijke plaats had in de logica van de culturele ordening. Hij dwong mij na te denken over subjectiviteit – over het gegeven dat culturele voorstellingen niet enkel bestaan in de publieke vormen die wij kunnen aanwijzen, maar ook *ervaringswerelden* zijn, ontvangers én generatoren van passies, gevoelens, sentimenten en lichamelijke gewaarwordingen. 'Dat wat rest' was in Bonno's denken niet zozeer een taxonomie verstorend gordeldier; maar de niet minder onregelende donkere wereld van het onbewuste; het verdrongene; het onzegbare (1988). Langs deze lijnen doordenkend kreeg 'dat wat rest' de contouren van het libido; de agressieve impuls; het onberedeneerde verlangen. En daarmee verwees 'dat wat rest' bovenal naar het niet-weten; *the uncanny*; de momenten waarop onze conceptuele vermogens ons in de steek laten; als in een paniekaanval, waarbij je doodsbang bent zonder te weten waarvoor; of de momenten waarover we zeggen dat 'iets' het overnam. Zoals veel van de daders in de moordzaken die ik onderzocht in het kader van mijn liquidatie onderzoek (Van de Port 2001) maar bleven herhalen tegenover hun ondervragers: 'iets nam het over ... ik was mijzelf niet meer'.

Als gezegd vond ik bij de Lacanianen de problematiek van de verhalings van de werkelijkheid op een wijze verwoord die mij onmiddellijk aansprak. Deze denkers bekijken de verhalen, die zij de symbolische orde noemen, primair in het licht van hun falen. Anders dan bij de meeste antropologen is hun symbolische orde niet een betekenisgevende structuur die de mens een identiteit, houvast en onderdak verleent, maar een wezensvreemde mal waar mensen in geplaatst worden. Het kind dat door socialisering en de taal de symbolische orde bedreeft, zegt Terry Eagleton, wordt onderworpen aan "a supervening law which applies indifferently to all" (2009:86). Eagleton's portrettering van de taal is veelzeggend: 'de opdracht mijzelf te zijn moet worden volbracht in een medium dat niemand toebehoort, en dat een eigen logica heeft die zich niets aan mijn willen gelegen laat liggen. De taal spreekt mij, veel meer dan dat ik de taal spreek' (2009:85)) In de sociale orde is het niet anders. Ook hier stelt hij dat de sociale identiteit vergt dat je je plaats inneemt in 'een system van rollen en onderlinge verhoudingen waarbinnen je slechts een inwisselbare functie bent, niet dat unieke, onvervangbare, levende en ademende dier' (2009:86).

Door het tekort van de symbolische orde als uitgangspunt te nemen, dwingen deze Lacanianen ons na te denken over de 'verbeeldingsarbeid' die gaat zitten in het overeind houden van die onmogelijke verhalen. Interessant is daarbij dat zij niet enkel oog hebben voor het verbod, het taboe en de verdringing als mechanismen om 'dat wat rest' buiten beeld te houden – maar ook verwijzen naar een tweetal bewustzijnsregisters die maken dat de tochtende en kierende verhalen van de symbolische orde de schijn van geslotenheid krijgen.

Een bewustzijnsregister dat als het 'imaginaire' wordt aangeduid grijpt terug op ervaringen die voorafgaan aan de formatie van het ego bewustzijn. In deze fase, zegt Eagleton

... there is yet no clearly organised ego or centre of consciousness, [and therefore] there can be no genuine otherness. My interiority is somehow "out there", as one phenomenon among others, while whatever is out there is on intimate terms with me, part of my inner stuff (2009:3).

Dit bewustzijnsregister ligt ten grondslag aan subjectieve ervaringen van heelheid, geslotenheid en verbondenheid met de wereld – *communitas*-achtige ervaringen van het type dat ik op de Avenida Oceânica onderging. Die zijn weliswaar opgesloten in de ervaring omdat hun volheid niet in de taal tot uitdrukking kan worden gebracht, maar ze zijn wel een voortdurend referentiepunt om de anonimiteit van de symbolische orde te compenseren.

Een tweede bewustzijnsregister dat er in slaagt subjectieve ervaringen van heelheid te produceren is de fantasie. Zoals Milena Veenis (2008) zo prachtig heeft laten zien in haar dissertatie over consumptie in het voormalige Oost Duitsland: waar de symbolische orde haar verhalen niet sluitend krijgt, biedt de fantasie de mogelijkheid de gaten en kieren (tijdelijk) te dichten. Totdat die onherroepelijk objectieve werkelijkheid van de wereld die *the Real* wordt genoemd zich manifesteert en de fantasie vernietigt.

Met andere woorden, deze Lacanianen wijzen er op dat de culturele vormen die we bestuderen de resultante zijn van een voortdurende wisselwerking tussen (1.) de wereld van de publieke uitdrukkingvormen (de taal, de kunsten, de symbolen), (2.) de registers van het subjectieve bewustzijn (het imaginaire, de fantasie) die er af en toe in slagen het falen van de symbolische orde af te dekken en (3.) de almaar oprukkende werkelijkheid van *the Real*, die het verbeeldingswerk teniet doet.

Ofschoon de Lacanianen *the Real* meestal als 'traumatisch' omschrijven, en als datgene wat mensen koste wat kost uit de weg willen gaan, zal ik er in mijn bespreking van de populaire religiositeit op wijzen dat *the Real* óók een verleidelijke kant heeft. Net zoals er in het structuralistische denken al op werd gewezen dat de ongerijmdheden van het bestaan niet alleen allerlei taboes in het leven roepen, maar ook zicht bieden op andere mogelijke definities van de werkelijkheid; zo is er ook rond *the Real* een dynamiek op te tekenen tussen aan de ene kant het op afstand houden van deze verhalenondermijnende kracht en aan de andere kant het oproepen en provoceren van diezelfde kracht als teken van een 'hogere' zijnsdimensie die het menselijke begripsvermogen te buiten gaat. Alvorens het studieveld van de populaire

religiositeit te betreden, wil ik eerst nog kort stilstaan bij de wijze waarop de thematiek van de verhaalde werkelijkheid opspeelt in de werelden die wij hier in de Academie in elkaar zetten.

De verhaalde werkelijkheid in de Academie

Als je eenmaal zo doordrongen bent van de wijze waarop wij de werkelijkheid in verhalen onderbrengen zijn er nauwelijks redenen om de verhalen die wij hier op de faculteit sociale wetenschappen over de mens en de wereld in elkaar zetten als geprivilegieerde kennis aan te wijzen (cf. Foucault 1970; Latour & Woolgar 1986). Immers, ook deze verhalen worden geplaagd door 'dat wat rest', en ook deze verhalen ontleen hun consistentie en geloofwaardigheid aan mechanismen als de verdringing en het taboe enerzijds, en registers als het imaginaire en de fantasie anderzijds.

Het verhaal dat in de sociale wetenschappen 'tegen de klippen op' overeind wordt gehouden is een belofte: de belofte dat alles te benoemen is, en dat de wereld weliswaar chaotisch lijkt, maar dat in wezen niet is. In een interessant opstel over het onvermogen in de sociale wetenschappen om te gaan met *mess* – wanorde – merkte de socioloog John Law het volgende op.

... parts of the world are caught in our ethnographies, our histories and statistics, but other parts are not, or if they are, they are *distorted into clarity* ... if much of the world is vague, diffuse or unspecific, slippery, emotional, ephemeral, elusive or indistinct, changes like a kaleidoscope, or doesn't have much of a pattern at all, then where does this leave social science? How might we catch some of the realities we are currently missing? (Law 2004:2)

Onderstaande afbeelding van een altaar van candomblé^{iv} geeft goed aan wat Law bedoelt met een werkelijkheid die 'tot helderheid is vervormd'.



Er is niets onwaar in deze representatie. Alles is gezien, alles staat er op. Nummertje drie is 'een vaas met planten', nummertje zes 'een geitenkop'. En nummertje negen zijn 'kippenveren'. Maar juist dat wat een altaar van candomblé tot een altaar van candomblé maakt – het rommelige als zodanig; de misselijkmakende aanblik van de afgehakte dierenkoppen; de tastbare

herinneringen aan de zojuist ingetreden dood; de verontrusting die de bloedspatten en de onduidelijke substanties in potjes en schaaltes teweeg brengen in je gemoed -- is volstrekt uit beeld verdwenen. Het 'abjecte', zoals Julia Kristeva deze dimensie van het altaar zou noemen, laat zich immers niet in een objectiverende blik of in heldere bewoordingen vangen. Integendeel, 'the abject draws me towards the place where meaning collapses' (Kristeva 1980:2).

Is er, in onze geschriften, plek voor die *place where meaning collapses* – voor het buitenzinnige, het ongerijmde, voor 'dat wat rest'? En zou die plek er moeten zijn?

Die laatste vraag is makkelijker te beantwoorden dan de eerste. In de inleiding van mijn rede heb ik geopperd dat een *werkelijk* empirisch gefundeerde sociale wetenschap de onmogelijkheid van het sluitende verhaal als epistemologisch vertrekpunt moet nemen. Ik heb inmiddels vele voorbeelden gegeven die onderstrepen dat die onmogelijkheid van *symbolic closure* het bestaan tot een verontrustende aangelegenheid maken. Spannend en opwindend ook, maar bovenal verontrustend. Ik vind die verontrusting echter nauwelijks terug in onze academische representaties van de wereld. Of ik nu lees over Indonesië, Bos en Lommer, Darfur of New York, het ruikt er altijd naar een klaslokaal. Of we het in een presentatie nu hebben over verkrachtingen in Bosnië of goudzoekers in Suriname, om vijf voor elf krijgen we een briefje voor onze neus dat we nog maar vijf minuten hebben, want om elf uur precies is er koffie en thee. Onze kaders brengen alles terug tot geruststellende proporties. Laat mij tegenover de fantasie dat onze academische termen en conventies de wereld kunnen bevatten een andere fantasie zetten: de wetenschappelijke tekst over Rusland die je vervult met doffe wanhoop, de lezing over Darfur die de trek in het koekje doet vergaan.

Hoe creëer je die 'plek' *where meaning collapses* – als het al een plek is? In mijn bespreking van het onderzoeksveld van de populaire religiositeit zal ik uiteenzetten dat dit streven enkel in een nieuwe vorm van schrijven gerealiseerd kan worden: een vorm van schrijven die vertrekt vanuit het gegeven dat de voortdurende spanning tussen de werkelijkheid zoals we die begrepen hadden op grond van onze verhalen en de werkelijkheid zoals die zich aan ons voltrekt de gemene deler is tussen de onderzoeker, de onderzochten en – niet op de laatste plaats -- de lezers van onze teksten.^v

Populaire religiositeit

Aldus ben ik aangekomen bij het studieveld van de populaire religiositeit. Laat mij u eerst dit onderzoeksveld schetsen, om vervolgens te bespreken hoe de thematiek van de verhaalde werkelijkheid en 'dat wat rest' in dit studieveld opspeelt.^{vi}

Ik zie de term 'populaire religiositeit' als een uitnodiging een optreden als dat van Daniela Mercury op de Avenida Oceânica als een religieus fenomeen op te vatten. Het 'religieuze' is inderdaad op allerlei manieren aanwezig in de clip die u zojuist heeft gezien. De muzieksoort waarvan Daniela Mercury de belangrijkste exponent is heet 'Axé', een concept dat direct afkomstig is uit het religieuze vocabulaire van de candomblé en dat verwijst naar de levensgevende kracht die de adepten van de cultus vergaren in hun uitwisselingen met de geesten. Ook de tekst van het lied zit vol met verwijzingen naar candomblé: de geest Maimbé Dandá wordt aangeropen om bezit te nemen van het volk op de Avenida; de vrolijke kind geesten – *Erê* genaamd – worden de feestvierders ten voorbeeld gesteld; en '*oia epparei!*' is de groet die klinkt als de flamboyante geest Iansá zich manifesteert in het lichaam van haar mediums.^{vii} De roffelende ritmes en dansbewegingen ontlenen eveneens het nodige aan deze Afro-Braziliaanse bezetenheidscultus. 'Religie' is dus op allerlei manieren aanwezig in de performance van Daniela Mercury. En toch zullen er onder die duizenden feestvierders die u net zag maar weinig mensen te vinden zijn die hun activiteiten expliciet benoemen als een 'religieuze gebeurtenis'.

Daarmee is dit optreden één voorbeeld van een enorme hoeveelheid 'religieusachtige' verschijnselen die deel uitmaken van het onderzoeksterrein van de populaire religiositeit. Dat zijn in de eerste plaats verschijnselen die zich weliswaar baseren op religieuze voorstellingen en repertoires, maar die niet als zodanig benoemd worden. Naast het zojuist besproken voorbeeld

van Daniela Mercury valt hier te denken aan de toe-eigening van religieuze repertoires en vormen in bijvoorbeeld *fan cultures*; de religieusachtige scenario's en attributen die in de zogenaamde 'stille tochten' worden opgevoerd; of al die 'chinoiserieën' van de religie – Boeddhabeelden, altaars, crucifixe -- waarmee mensen hun woningen optuigen.

Ten tweede gaat het om verschijnselen die zich weliswaar als religieus of 'spiritueel' profileren, maar die niet – of meer zeer ten dele -- als zodanig erkend worden: de bikram yoga, bijvoorbeeld, waarbij je nooit zeker weet of de beoefenaars het hogere zoeken of vooral hun overtollige kilo's kwijt willen; de vele 'spirituele praktijken' die onder de noemer New Age zijn geschaard; maar ook, om een heel ander voorbeeld van omstreden religieus handelen te noemen, de moord op Theo van Gogh (Van de Port 2005d).

En ten slotte gaat het om verschijnselen die de evocatie van het Geheel Andere voorstaan, zonder daarbij het raamwerk 'religie' te zoeken. Bij deze laatste categorie valt te denken aan de zoektocht naar het sublieme in de kunsten; de jouissance van de erotische ontmoeting; de adrenalinekick van allerlei riskante sporten; de roes van geestverruimende middelen; of de grensoverschrijdende dimensie van geweld. Allemaal voorbeelden van het feit dat mensen de godsdienst mogen hebben afgeschreven, maar blijven zoeken naar ervaringen die de beperkingen van het menselijke willen en weten ontstijgen, naar manieren om te ontsnappen uit het theater van hun eigen verbeelding, naar openingen die toegang verlenen tot dat wat buiten het gekende en bekende is gelegen.

Door het 'religieus-achtige' serieus te nemen, neem ik nadrukkelijk afscheid van de gedachte dat de kerk, moskee, synagoge of tempel de geprivilegieerde settings voor het religieonderzoek zijn; alsook van de gedachte dat de priester, de imam of voorganger in een tempel de geprivilegieerde gesprekspartners zijn in een onderzoek naar religie. Anders gezegd, ik ben niet enkel geïnteresseerd in de manier waarop geloofsvoorstellingen liggen verankerd in vastomschreven liturgieën, rituelen en *sacred narratives*, maar wil weten wat mensen van hun religie maken; hoe religie 'gebeurt' in '*the settings of the everyday*' (in het café, op straat, in de kapsalon, gedurende feesten en festivals, in de politiek, op de televisie, in de huiskamer, op een discussieforum op het internet). Ik ben ook geïnteresseerd in de vraag hoe religieuze vertogen doorvlochten zijn met andere vertogen over de mens en de wereld: vertogen over populaire psychologie, astrologie, mensenrechten, het milieu, authenticiteit, alternatieve geneeswijzen, gezonde voeding; en ten slotte zou de onderzoeker van populaire religiositeit aandacht moeten hebben voor de wijze waarop religieuze noties uitdrukking vinden in de esthetische vormen en stijlen van de media; de entertainment- en muziekindustrie; de wereld van reclame, mode en *life styles*.

Met die aandacht voor vermenging onderstreep ik de gedachte -- door verschillende denkers naar voren gebracht -- dat er geen 'zuivere' vormen van religie zijn. Er zijn enkel opvattingen over zuiverheid zoals die naar voren komen in anti-syncretistische, orthodoxe en fundamentalistische bewegingen (Stewart & Shaw 1994). Er is enkel die eeuwige strijd over wat Stuart Hall (1981) 'the privileged and residual categories' van religie zou noemen. Er is enkel 'the authorizing process by which "religion" is created' (Asad 1993:36-37). Bovendien brengt deze aandacht voor de vermenging naar voren dat mensen nooit of te nimmer gereduceerd kunnen worden tot hun religieuze *make-up*. Moslims, mensen van candomblé, evangelische christenen of New Age adepten zijn immers altijd óók consumenten, televisiekijkers, sportliefhebbers, burgers van een staat, hard-rock fans of milieuactivisten. In religiestudies is er veel te weinig aandacht voor het gegeven dat al die dimensies medebepalend zijn in wat gelovigen aanspreekt; wat hen overtuigt; wat hen ontroert en in beweging brengt. Samenvattend: religie kan onmogelijk geïsoleerd worden van de wijde wereld waarin zij opereert, en de onderzoeker van de populaire religiositeit dient die onmogelijkheid voorop te stellen.

De sacralisering van religieuze vormen.

Hoe speelt in dit veld de notie van 'sacralisering' op? Ik verwijs met die term naar de pogingen die mensen in het werk stellen om hun geloofsvoorstellingen te 'heiligen'. Mensen zijn

voortdurend doende bepaalde (levens)ervaringen te mobiliseren, om op grond van die ervaringen te kunnen zeggen 'dit is niet zomaar een opinie die ik er op na houd, dat is een heilige waarheid, waaraan niet getornd kan worden!'. In de termen die ik in het voorafgaande heb geïntroduceerd is sacraliseren niets meer en niets minder dan de poging een verhaal 'sluitend te krijgen'.

Juist binnen de studie van religieusachtige verschijnselen speelt die kwestie van sacralisering nadrukkelijk op. Dit is een onderzoeksveld waarbinnen de gemaaktheid van religieuze vormen uiterst zichtbaar is. Het gaat hier in veel gevallen om geloofsvoorstellingen en praktijken die zich niet gestut weten door gezaghebbende religieuze instituties; en waarvan de kieren en gaten nog niet zijn afgedekt door het *patin* van de geschiedenis en de traditie. Het komt allemaal, bij wijze van spreken, net uit de fabriek. De marketingstrategie, de droom van een *quick buck*, de haastige kopie van iemand anders' religieuze succesnummer: het ligt er in deze religieuze vormen en praktijken vaak duimendik bovenop. Daarnaast gaat het vaak om verschijnselen in onze eigen samenleving die de verhullende mystiek van het exotische ontberen, en daardoor veel te nabij en herkenbaar zijn om hun gemaaktheid te kunnen verbergen. Een vergelijkbaar bezoek als dat van Jean-Paul Sarte en Simone de Beauvoir aan een gerenommeerde candomblé priesteres in Bahia zie ik bij Jomanda uit Tiel nog niet zo gauw gebeuren.

Deze nieuwe, religieusachtige vormen opereren binnen die haperende symbolische orde die ik u in het voorafgaande heb geschetst. Ze zijn een uitdrukking van – en een respons op – de afwezigheid van sluitende verhalen. Ik herhaal nog maar eens: dat geldt uiteindelijk voor *alle* verhalen van de werkelijkheid – inclusief die 'eeuwenoude religieuze tradities' waar de kerk van Rome zich op laat voorstaan. Maar het verbeeldingswerk dat nodig is om deze nieuwe geloofsvoorstellingen en praktijken overeind te houden vraagt om veel meer inzet en spektakel. Anders gezegd: de opdracht om de verschijningsvormen van de populaire religiositeit serieus te nemen is geen eenvoudige. Want hoe neem je een neo-boeddhistische best-seller met de titel '*Fuck it. The ultimate spiritual way*' (Parkin 2007) serieus – een geschrift dat zichzelf de markt heeft ingewerkt met de mededeling dat '... fuck it is the perfect western expression of the eastern ideas of letting go and giving up and finding real freedom by realising that things don't mater so much (if at all)'? Hoe neem je een figuur als Jomanda uit Tiel serieus? Of Madonna's belangstelling voor de Kabbala? Hoe neem je al die pelgrims serieus die in Bayside, New York, Polaroidfoto's staan te maken waarop verschijningen van de Heilige Maagd en 'gebeden van licht' zichtbaar worden? Of de homo's die het '*bare-backing*' geritualiseerd hebben, en het HIV-virus omschrijven als *The Gift* (met een hoofdletter G)? Hoe neem je de beoefenaars van de oerschreeuw therapie serieus? De comazuipers? De mensen die consult zoeken bij het televisie medium Char of een 'baby-fluisteraar'? De mensen voor wie André Hazes zo'n beetje de plaats van God heeft ingenomen? Of die 'meiden van Hallal', met hun breed uitgedragen gelijk-van-de-wereld? Hoe neem je de kitsch, de slechte smaak, de wanstaltigheid serieus? En opnieuw: hoe neem je de religieuze motieven van Mohamed B. serieus?

Die vragen betreffen in de eerste plaats de gelovigen zelf. Wat doen zij met dat gegeven van die al te zichtbare gemaaktheid van hun geloofsvoorstellingen?

Eén onderzoekslijn die ik in het voorafgaande heb gesuggereerd is oog te hebben voor de werking van verboden en taboes enerzijds, en de fantasie en het register van het imaginaire anderzijds. Binnen deze onderzoekslijn ben ik bovenal geïnteresseerd in de manier waarop mensen het buitenzinnige provoceren in lichaamspraktijken, en in die -- aan de mystiek herinnerende -- pogingen om in taboedoorbrekende, grensoverschrijdende handelingen uit te breken uit het theater van hun eigen verbeelding. Hoe produceren ze ervaringen die *niet* een verhaal zijn; en hoe zetten ze die ervaringen vervolgens in om hun verhaal over het geloof te schragen? Ik denk dat hier ook de onderzoekslijn die is uitgezet door Birgit Meyer (2009) een vruchtbare kan zijn. Zij roept religieonderzoekers op onderzoek te doen naar de *aesthetics of persuasion*, de 'esthetiek van de overreding' die in deze religieuze vormen wordt gebezigd: hoe worden de zintuigen, het lichaam, en de emoties bespeeld om heel concrete ervaringen in het hier en nu te creëren, die vervolgens als referentiepunt fungeren om de geloofwaardigheid van voorstellingen over het transcendente te bekrachtigen.^{viii}

Ingewikkelder dan de vraag hoe de vormen van de populaire religiositeit door hun gebruikers serieus worden genomen is de vraag: hoe slagen wij er zelf als onderzoekers in om deze religieusachtige verschijnselen serieus te nemen? Het kan immers niet zo zijn dat ik de komende vijftien jaar, grinnikend en *tongue-in-cheek*, enkel sneue mensen ten tonele zal voeren in mijn geschriften: de gelovige Anderen die er maar niet in slagen door de sluijer van hun banale geloofsvoorstellingen heen te kijken. Zeker, ik zal me de komende jaren iets moeten gaan afvragen over hoe sacralisering in zijn werk gaat, hoe geloofsvoorstellingen onaantastbaar worden gemaakt. Maar ik zal dat moeten doen vanuit het besef dat die poging de verhalen sluitend te krijgen voor mij net zozeer een issue is als voor degenen die ik onderzoek.

Het enige standpunt van waaruit onderzoek naar deze religieuze verschijningsvormen mogelijk is, is het punt dat ik eerder omschreef als *the place where meaning collapses*. Dat is het punt waar je vrolijke gegniffel over de geloofsvoorstellingen van een ander omslaat in het besef dat er geen wezenlijk onderscheid is tussen de voorstellingen van onderzoeker en onderzochte. Het punt van waaruit je kunt zien dat het academische publiek dat in grote getale is toegestroomd om een lezing van Slavoj Žižek over *the Real* bij te wonen niet wezenlijk verschilt van de burgers uit Dalfsen die een lezing over de bijna-dood ervaringen van Ria Mutter bijwonen. Het punt van waaruit je de overeenkomsten ziet tussen de moslima die haar lichaam sluiert en de antropoloog die zijn dagboek aantekeningen kuist. Of tussen de blindheid van de zingende priester die miljoenen verdient met zijn lied over het 'arme kindeke Jezus' en de blindheid van de academicus die het niet meer dan normaal vindt om voor een paper van vijftien minuten over *the prosperity Gospel* naar het andere einde van de wereld te vliegen. Het vertrekpunt voor onderzoek naar populaire religiositeit kan enkel het punt zijn waar 'betekenis niet meer werkt'; waar het verschil tussen *hun* betekenissen en *onze* betekenissen niet langer relevant is. Waar onderscheidingen als geloofwaardig en ongeloofwaardig; goede en slechte smaak; authenticiteit of *fake* wegvallen. Het punt van waaruit je kunt zien dat er alleen maar pogingen gaande zijn om de verhaalde werkelijkheid in stand te houden. Dat punt – dat niet zozeer een punt is, alswel een onrustig vermoeden – zou eigenlijk gesitueerd moeten worden in 'dat wat rest': die oprukkende werkelijkheid die onze verhalen onderuit haalt, het thuisland van de ongerijmdheden, de plek waar 'betekenis' niet meer werkt. Het moge duidelijk zijn dat die ruimte niet toegankelijk is, niet voor diegenen althans die van zins zijn bij zinnen wensen te blijven.

Naar een nieuwe epistemologie

Wat te doen wanneer het Geheel Andere zich aandient in ons bestaan, vraagt Richard Kearney zich af in zijn opmerkelijke studie *Anatheism, Returning to God after God* (2010). Verlenen we dat Geheel Andere gastvrijheid, of zien we enkel een vijand die we moeten verslaan? Ik vond dat mooi geformuleerd. En we kunnen die vraag ook stellen voor het sociaal wetenschappelijk onderzoek. Wat te doen wanneer het Geheel Andere zich aandient in ons onderzoek. Kiezen we er dan voor het ongerijmde gastvrijheid te verlenen? Of zien we enkel een vijand die we moeten verslaan?

Ik heb hier vanmiddag willen betogen dat we er in de Academie misschien goed aan doen onze toga's af en toe een beetje te laten draaien, zoals de jurk van de Derwisj. Ik heb willen beargumenteren dat de ordentelijke, rechtlijnige verhalen die wij hier in de academie in elkaar zetten baat kunnen hebben bij een kleine duizeling, een lichte ontregeling, een *opening up* naar andere vormen van weten en begrijpen.^{ix}

De opdracht die de Academie ons stelt is auteur van de wereld te zijn, alles in ons soort verhalen onder te brengen, en ik heb er op gewezen dat die opdracht -- mij althans -- het benauwde gevoel geeft dat we hier nog enkel toeschouwers zijn in het theater van onze eigen verbeelding. Steeds vaker bekruipt mij het gevoel dat de *echte* wereld ergens daarbuiten ligt. Ontoegankelijk omdat deze niet in ons soort verhalen past. Waar de mystici op uit zijn – zo heb ik in mijn onderzoek naar candomblé geleerd – is het opgeven van dat auteurschap over de

wereld. Bij hen gaat het er niet om dat jij de wereld bij elkaar schrijft; het gaat er om je door de wereld te laten beschrijven. Het gaat er niet om de wereld aan jouw voorstellingen te onderwerpen, het gaat er om ruimte te scheppen voor 'dat wat rest'; het geheel andere, de ongerijmdheid, toe te laten.

Binnen de context van de Academie stel ik vast dat het niet de slechtste studies zijn die opteren voor gastvrijheid jegens het Geheel Andere. In de antropologie denk ik bijvoorbeeld aan Jeanne Favret-Saada, wier *Les mots, la mort, les sorts* (1977) ik onlangs herlas. Al in de jaren zeventig had zij de moed om de hekserij waar de boeren in Le Bocage, een streek in het Westen van Frankrijk, over spraken serieus te nemen, en niet af te doen als 'de lokale geloofsvoorstellingen' waar de antropoloog vervolgens weer het laatste woord over heeft. Ik denk ook aan Michael Taussig, die zich in veel van zijn werk over magie, shamanisme en duivelsvoorstellingen in Latijns Amerika keert tegen de onttovering waar het sociaal-wetenschappelijke epistel altijd maar op uit is: het verklaren dat altijd weer uitdraait op wegverklaren. Taussig betracht gastvrijheid jegens het Andere bovenal in zijn surrealistische verteltechnieken, die een effect proberen te bewerkstelligen dat hij omschrijft als 'penetrating the veil while retaining its halucinatory quality' (1986:10; zie ook 1993, 1999). Van een geheel andere orde is het werk van Katherine Pratt Ewing, maar ook zij bekritiseert in haar werk over Sufi's in Pakistan die ongeschreven antropologische regel die zegt dat het natuurlijk niet de bedoeling is dat de antropoloog zijn informanten ook daadwerkelijk gelooft. Ook dat verbod te geloven getuigt van een 'vijanddenken' jegens het Andere. 'To rule out the possibility of belief in another's reality is to encapsulate that reality and, thus, to impose implicitly the hegemony of one's own view of the world (1994:572; voor een andere interessante poging het geloof van de onderzochten serieus te nemen, zie Palmié 2002)

Dichter bij huis denk ik aan de ontploffingen van het Wilde in het werk van Jouda Verrips (1993; 2006); aan Peter Geschiere's (1997) aanhoudende oproepen de hekserij serieus te nemen; aan de ontregelende vertellingen waar Lotte Hoek (2009) en Francio Guadeloupe (2009) op gezette tijden mee komen aanzetten; of aan de prachtige dissertatie die Alexandra Schüssler (2008) een paar jaar geleden verdedigde over de 'Art Brut' die door schizofrene patienten in Oostenrijk wordt vervaardigd. Stuk voor stuk antropologen die het Geheel Andere in hun onderzoek en hun teksten verwelkomen, als een ontregeling van hun eigen denken, en als een mogelijke opening naar een nieuw begrip van de dingen. Denkers die het zichzelf toestaan met een mond vol tanden te staan, die dit uit-het-lood-geslagen-zijn misschien zelfs wel provoceren om te komen tot -- zoals Kearney het noemt -- 'moments of creative "not knowing"' that mark a break with ingrained habits of thought and open up novel possibilities of meaning' (2010:7)

Dat principe zou ik willen inbrengen in de sociaal-wetenschappelijke studie van religie. Ik wil toe naar een methodologie die zich laat inspireren door de omzwervingen van de flaneur, die wandelaar die zonder vooropgezet plan of doel de stad betreedt om de wereld op zich af te laten komen. Een methodologie die het '*hit the road*' van de Beatniks serieus neemt. Ik wil toe naar een epistemologie die het tekort van het menselijke vermogen om de werkelijkheid in verhalen onder te brengen als uitgangspunt neemt, en die de oprukkende werkelijkheid die door de Lacanianen als *the Real* wordt benoemd weet te evoceren. Een tekst waarin mensen niet enkel beschreven worden in hun begrip der dingen, maar ook, en vooral, in hun *niet-weten*. Een tekst waarin de informant niet ten tonele wordt gevoerd als degene die precies kan uitleggen hoe het allemaal zit; maar de informant die het eigenlijk ook allemaal niet weet, of maar zo'n beetje weet, of denkt dat hij weet, of een overtuigende performance probeert neer te zetten dat hij het weet, of zichzelf probeert te overtuigen van zijn weten. En zo is het ook met de schrijver: ik wil af van de tekst waarin de auteur optreedt als de absolute heerser in het koninkrijk van zijn eigen gelijk. Doe mij de schrijver die worstelt met het tekort van zijn woorden en zinnen, die de ongerijmdheden in zijn betoog niet afdoet als 'methodologische ruis', maar die de onvermijdelijkheid van ongerijmdheden als vertrekpunt neemt voor de wereld die hij in zijn teksten maakt.

Wat ik hoop te laten zien in de komende jaren is dat er in zo'n tekst een ruimte kan worden gecreëerd waarin de ervaringen van de onderzoeker en van de onderzochten die in de

tekst figureren gaan resoneren met de ervaringen van de lezer. Wat ik hoop te tonen is dat het tragische punt dat door de Lacanianen werd aangewezen -- het tekort van ieder verhaal, en de strevingen en strubbelingen die daarvan het gevolg zijn -- het vertrekpunt kan zijn voor een begripvorming rondom religieuze verschijnselen waarin de gelovigen niet *a priori* de Anderen zijn die er zulke merkwaardige opvattingen op na houden.

Ik ben me er terdege van bewust dat ik deze oproep voor meer poëzie en literaire verbeeldingskracht doe onder een slecht gesternte. De verzakelijking en verambtelijking van het wetenschappelijk onderzoek, de financieringsmodellen die geënt zijn op *output* en rendementscijfers vragen om efficiëntie en voortvarendheid, niet om een professor die in zijn toga rondjes gaat staan draaien om zich zo van zinnen te laten brengen. De dwingende *formats* van de onderzoeksaanvragen, waarin de uitkomsten van het onderzoek het liefst al op voorhand als hypothesen zijn verwoord, en waarin de methodologie inzet op het dichtgetimmerde betoog, laat weinig ruimte voor het wandelen van de flaneur. De druk van het nuttigheidsdenken, de oproep aan onderzoekers om maatschappelijke partners te zoeken die 'iets aan het onderzoek hebben' (en er geld in willen steken) laat weinig ruimte voor de gedachte dat 'dingen willen weten' genoeg motief voor onderzoek kan zijn, of voor de gedachte dat een boek of artikel in zoiets als 'lezenswaardigheid' zijn bestaansgrond kan vinden. Wind tegen! Maar dit is de weg die ik opga. De weg van het experiment. De weg van het zoekende schrijven. De weg van het mooie, leesbare boek. In de hoop en verwachting dat deze leerstoel een pleisterplaats kan zijn voor de vele jonge onderzoekers die vergelijkbare idealen koesteren.

Woord van dank

Ik dank het College van Bestuur van de Vrije Universiteit, alsook het bestuur van de Faculteit Sociale Wetenschappen voor het in mij gestelde vertrouwen. Ik ervaar het als een groot privilege dat ik door VISOR, *The VU Institute for the Study of Religion, Culture and Society*, in staat wordt gesteld die zoektochten naar het 'heilige' te bestuderen, en kan mij enkel verheugen op het vormgeven en concretiseren van die leeropdracht in samenwerking met antropologen, filosofen, kunsthistorici en theologen. Ik verheug mij in het bijzonder op de mogelijke kruisbestuivingen tussen mijn leeropdracht en het onderzoek van Thijl Sunier en Birgit Meyer.

Lieve Birgit, voor jou -- uiteraard zou ik bijna zeggen -- een bijzonder woord. Enkel en alleen jouw aanwezigheid op de VU maakte dat ik dit hoogleraarschap in overweging heb genomen. Al jaren ervaar ik je avontuurlijke denkstijl en tomeloze enthousiasme als een grote inspiratie. Ik begrijp dat de VU jou momenteel op alle mogelijke manieren inzet op bestuurstaken, en je doet dat met verve en met een plichtsbesef waar je U tegen zegt. En omdat je toch altijd je eigen plan trekt, en dat vooral ook moet blijven doen, kan ik het hier rustig zeggen: bezien in het grotere verband der dingen is het natuurlijk godgeklagd dat al die energie aan je wetenschappelijke werk wordt onttrokken.

Zonder de lessen van Anton Blok, Bonno Thoden van Velzen en Jojada Verrips was ik waarschijnlijk kapper geworden. Ook niets mis mee, maar ik dank jullie omdat jullie mij wegwijs hebben gemaakt in het mooiste vak van de wereld. Dat geldt ook voor Peter Geschiere: je recente oproep de ambachtelijke dimensies van het etnografisch onderzoek niet uit het oog te verliezen waren niet aan dovenmansoren gericht, maar een stoer 'recht-toe-recht-aan met die zaag' zal het bij mij nooit worden.

Mijn vele, vele collega's -- van twee universiteiten -- ik kan jullie onmogelijk allemaal gaan noemen, dan sta ik hier over een uur nog te oreren. Van Pál Nyíri, met wie het goed toeven is op onze gedeelde kamer, stal ik het idee om jullie in één klap visueel te eren.

Mijn studenten: als ik het er over heb dat ik van alles bij lezers teweeg wil brengen dan heb ik het voor een belangrijk deel over jullie -- al was het maar omdat jullie de lezers zijn die ik tenminste kan opdragen mijn teksten te lezen. Vóór alles hoop ik dat jullie bij mij een plek vinden om je eigen stemgeluid te ontwikkelen.

Mijn vrienden, jullie aanwezigheid in mijn drukke leven is een noodzakelijke herinnering dat er meer is dan werk.. Dat geldt in het bijzonder voor mijn luidruchtige drinkebroertjes Stanley en Thomas, die ook hier in het Hollandse de poorten naar de Avenida Oceânica weten open te houden.

Mijn lieve Milena, dank dank dank voor je niet aflatende betrokkenheid en vriendschap. Ik heb het je al eens gezegd, je hoeft maar de kamer binnen te komen met die rode appelwangen en ik ben blij. Dat geldt ook voor Suzanne: je lach maakt gelukkig! Laten we projecten verzinnen om samen te doen.

Mijn dierbare broers, Joost in het verre Namibië, en Pepijn in het verre Zaandam, en niet te vergeten, 'de Nonk' in het verre Maastricht, de achtereelzaamheid waarmee we onze verbondenheid als gegeven aannemen spreekt boekdelen.

En dan mijn lieve Jan, in veel opzichten mijn fundament. Een van de manieren om die droom van een sluitend verhaal te realiseren is om zo'n verhaal gewoon niet te laten ophouden. Vijfentwintig jaar liefde. And more to come.

Meu querido Vitorino, copando pra Japão, você encontrou Amsterdam. Conhecer você, acompanhar por perto as suas alegrias e a suas lutas, é um privilégio. Homem corajoso, guerreiro, te amo.

Mijn lieve Erle, komt zo maar in de nacht mijn bestaan binnenwandelen 'full of love, the kind that makes devils cry'. Als ik één ding heb geleerd het afgelopen jaar is het dat je, inderdaad, altijd maar weer je verhaal moet openbreken voor de dingen die op je pad komen: de liefde is en blijft een wonder.

Lieve Pa, hoog op je wolkje daarboven zie ik je wel tevreden grinniken om zo'n zoon die, hoezeer hij het ook zal ontkennen, je tot op grote hoogte loopt na te doen.

En tenslotte, lieve moeder, ik heb het je al eens gezegd: in mijn beleving valt er over moeders niets zinnigs te zeggen. Ieder woord teveel, ieder woord te weinig. Een en al surplus. *The void in the structure of meaning*. Ik draag deze oratie aan jou op.

ⁱ Ik wil Jojada Verrips hartelijk danken voor zijn commentaar op een eerdere versie van deze oratie.

Inderdaad, Jojada: "In de vervanging van oude mythen door nieuwe met een grotere reikwijdte ligt niet alleen de raison d'être van de antropologische activiteit maar ook haar uitdaging" (Verrips 2006)

ⁱⁱ Mijn werk over candomblé is o.a. te vinden in Van de Port 2005a,d, 2006a, 2007a,b, 2009a,b. Het boek *The Rest of What Is. Encountering the Sacred in Bahian Candomblé* zal binnenkort verschijnen.

ⁱⁱⁱ Uiteraard werden er vervolgens vaak – maar niet altijd -- weer pogingen ondernomen die inzichten te verwoorden, en beschikbaar te maken voor de gemeenschap van gelovigen: dat daarbij stevast werd gekozen voor poëtische taal is een veelzeggend feit.

^{iv} De afbeelding verscheen in een van de eerste fotoreportages over Candomblé in de vroege jaren vijftig, in *het* weekblad voor de Braziliaanse middenklasse, *O Cruzeiro*.

^v Zie voor een vergelijkbaar pleidooi voor meer literaire strategieën in de productie van wetenschap de Jan Hanlo lezing van hoogleraar Moderne Nederlandse Letterkunde, Marita Matthijsen.

^{vi} Voor een uitgebreidere bespreking verwijs ik naar Van de Port 2005e, 2006a,b, 2007c, 2009c.

^{vii} Corre Cosme, chegou/ Doum Alabá/ Damião Jaçanã/ Prá levar e deixar/ Alegria do Erê/ É ver gente sambar.../ Meu look laquê/ Mandei cachear/ Me alise prá ver/ Meu forte é beijar/ Vou cantar Maimbê/ Prá você se acabar.../ Maimbê, Maimbê, Dandá/ Zum, Zum, Zum, Zum Zum Bába/ Etc.

^{viii} Die 'esthetiek van de overreding' probeert vaak de gemaaktheid te *verhullen* door het natuurlijke en het spontane te onderstrepen – niet voor niets spelen in veel van deze vormen het lichaam en de emoties als *primordial symbols* (Aretxaga 1995) de hoofdrol. Maar in dat barokke Bahia waar ik onderzoek doe leerde ik dat er even zoveel stijlen zijn die de gemaaktheid helemaal niet als onauthentiek benoemen. In Bahia wordt de natuurlijke schoonheid van het veldboek niet geapprecieerd: daar doet de bloemist zijn best om met echte bloemen alsnog het effect van een plastic bloemstuk te creëren. Zulke alternatieve constructies van 'echt' drukken je wel heel erg met je neus op het feit dat je als onderzoeker altijd maar weer redeneert vanuit je eigen perspectief op de dingen, dat je eigen, cultuurspecifieke

authenticiteitsopvattingen en je eigen 'esthetiek van de overreding' zich niet zomaar laten uitwissen en voortdurend in je denken opspelen.

Literatuurverwijzingen

Aretxaga, Begoña

1995 The Dirty protest: Symbolic Overdetermination and Gender in Northern Ireland Ethnic Violence. *Ethos* 23 (2):123-148.

Asad, Talal

1993 Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Babcock, Barbara

1975 'A Tolerated Margin of Mess'. The Trickster and his Tales Reconsidered. *Journal of the Folklore Institute* 11(1/2):145-86.

1978 *The Reversible World : Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaca: Cornell University Press.

Bauman, Zygmunt

1997 *Postmodernity and its Discontents*. London: Polity Press.

Blok, Anton

1981 Infame beroepen. *Symposion*, 3: 104-28.

Certeau, Michel de

1992 Mysticism. *Diacritics* 22(2):11-25.

Douglas, Mary

2002 *Purity and Danger*. New York: Routledge

Eagleton, Terry

2009 *Trouble with Strangers : a Study of Ethics*. Malden: Wiley-Blackwell.

Ewing, Katherine Pratt

1994 Dreams from a saint: Anthropological atheism and the temptation to believe. *American Anthropologist* 96(3):571-583.

Favret-Saada, Jeanne

1977 *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Éditions Gallimard

Foucault, Michel

1970 *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*. London: Tavistock.

Geschiere, Peter

1997 *The Modernity of Witchcraft : Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia.

Guadeloupe, Francio

2009 *Chanting Down the New Jerusalem: Calypso, Christianity, and Capitalism in the Caribbean*. Berkely and Los angeles: University of California Press.

Hall, Stuart

1981 Notes on deconstructing "the popular". In: R. Samuel (ed.), *Peoples History and Socialist Theory*. London: Routledge, Pp. 227-240.

Hoek, Lotte

2009. 'More Sexpression Please!' Screening the Female Voice and Body in the Bangladesh Film Industry. In Birgit Meyer (ed.). *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*. New York: Palgrave Macmillan.

James, William

-
- 1982 [1902] *The Varieties of Religious Experience*. New York: Viking Penguin.
- Kristeva, Julia
1982 *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Law, John
2004 *After Method. Mess in Social Science Research*. London: Routledge.
- Latour, Bruno & Steve Woolgar
1986 *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Kearney, Richard
2010 *Anatheism. Returning to God after God*. New York: Columbia University Press.
- Leach, Edmund
1976 *Culture & Communication. The Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meyer, Birgit
2009 *Aesthetic Formations. Religion, Media, and the Senses*. New York: Palgrave Macmillan.
- Palmié, Stephan
2002 *Wizards and Scientists. Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Durham: Duke University Press.
- Parkin, John C.
2007 *F**k it. The Ultimate Spiritual Way*. London: Hay House.
- Port, Mattijs van de
1994 *Het Einde van de Wereld. Beschaving, Redeloosheid en Zigeunercafés in Servië*. Breda: De Geus.
1999 'It Takes a Serb to Know a Serb', Uncovering the Roots of 'Obstinate Otherness' in Serbia. *Critique of Anthropology*, vol. 19, nr.1: 7-30.
2001 *Geliquideerd. Afrekeningen in het criminele milieu*. Amsterdam: Meulenhoff.
2004 Registers of Incontestability. The Quest for Authenticity in Academia and Beyond. *Etnofoor* 17 (1/2): 1-24.
2005a Candomblé in Pink, Green and Black. Re-scripting the Afro-Brazilian Heritage in the Public Sphere of Salvador, Bahia. *Social Anthropology*, vol. 13 (1): 3-26.
2005b Circling around the Really Real. Possession Ceremonies and the Search for Authenticity in Bahian Candomblé. *Ethos* 33(2):147-179.
2005c Echt waar. Of: hoe Antonio A, Franky Z. en Mohammed B. hun geloofsovertuigingen heiligden. *De Gids*, september 2005.
2005d Priests and Stars. Candomblé, Celebrity Discourses and the Authentication of Authority in Bahia's Public Sphere. *Postscripts* 1.2/1.3.
2006a Visualizing the Sacred. Televisual Styles and the Religious Imagination in Bahian Candomblé. *American Ethnologist* 33 (3): 444-461.
2006b 'Kicken, man!' Enkele aantekeningen over grensoverschrijding en hedendaagse mystiek. *Justitiële Verkenningen* jrg. 32, nr. 5: 9-17.
2007a Bahian White: The Dispersion of Candomblé Imagery in the Public Sphere of Bahia. *Material Religion* Vol.3 (2): 242-273.
2007b Re-encoding the Primitive: Some Apocryphal Thoughts on Public Representations of Candomblé. In: Rob van Ginkel & Alex Strating (eds.), *Wildness*

-
- & Sensation. *Anthropology of Sinister and Sensuous Realms*. Apeldoorn/Antwerpen: Het Spinhuis. Pp. 177-197
- 2007c De Islam bestaat niet. In: Francio Guadeloupe & Vincent de Rooij (eds.), *Zo zijn onze manieren... Visies op multiculturaliteit in Nederland*. Amsterdam: Rozenberg Publishers. Pp. 109-115.
- 2008a Over de noodzaak van dagdromen. Oorlogsbewustzijn en vredesfantasieën. *In de Marge* 17 (1): 4-16.
- 2008b De echte wereld, daarbuiten. *De Gids*, no. 10 (oktober)
- 2009a Wij zijn geen folklore, wij zijn een religie! Candomblé en de strijd om als Afrikaanse religie erkend te worden. *Religie & Samenleving* 4(2): 91-109.
- 2009b 'Don't ask questions, just observe!' Boundary Politics in Bahian Candomblé. In: Birgit Meyer (ed.), *Aesthetic Formations. Religion, Media and the Senses*. New York: Palgrave. Pp. 31-53.
- 2009c 'Wat me nu toch is overkomen ... dat verzin je niet!' Gemaaktheid, geloof en spontaniteit in populaire religiositeit. In: Marcel van den Haak e.a. (eds.), *Popvirus. Popularisering van Cultuur en Religie*. Amsterdam: Aksant.
- Schüssler, Alexandra
2008 Wahnsinn auf Papier und Leinwand. Sublimation and Exploitation im Haus der Künstler im Gugging. Proefschrift, Universiteit van Amsterdam.
- Stavrakakis, Yannis
1999 *Lacan and the Political*. London: Routledge.
- Stewart, Charles & Rosalind Shaw
1994 *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge.
- Taussig, Michael
1986 *Shamanism, Colonialism, And The Wild Man : A Study In Terror And Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
1993 *Mimesis And Alterity: A Particular History Of The Senses*. New York: Routledge.
1999 *Defacement : Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford: Stanford University Press.
- Thoden van Velzen, H.U.E. & Wilhelmina van de Wetering
1988 *The Great Father and the Danger: Religious Cults, Material Forces, and Collective Fantasies in the World of the Surinamese Maroons*. (In Caribbean Series. Vol. 9.). Dordrecht: Foris.
- Turner, Victor
1988 *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Veenis, Milena
2008 *Dromen van Dingen. Oost Duitse Fantasieën over de westerse consumptiemaatschappij*. Proefschrift, Universiteit van Amsterdam.
- Verrips, Jojada
1993 Op weg naar een antropologie van het wilde westen. *Etnofoor* 6(2): 5-19.
1996 De Antropologie als Mythe? *Etnofoor* 9(2):107-123.
2006 Aisthesis and An-aesthesia. *Ethnologia Europea* 35 (1-2): 27-33.
- Williams, Bernard
2002 *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press.
- Zizek, Slavoj
1989 *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.

1997 *The Plague of Fantasies*. London: Verso.

1999 *The Ticklish Subject : the Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso.